

Memória, consciência e perdão: diálogos entre o filosófico e o teológico em Paul Ricoeur

The Spirit in the Liturgy

René Armand Dentz

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) - Brasil

Resumo

A questão da origem do sujeito, a partir de uma abordagem estritamente fenomenológica, Ricoeur acrescenta a problemática da falta e sua superação, sua libertação por meio do perdão. Para ele, as questões de origem do sujeito e da origem do perdão são inseparáveis: a indagação da identidade “quem eu sou?” teria por consequência a do perdão, “como eu posso efetivamente ser livre?”. Sua descrição teórica da vontade evidencia a estrutura da liberdade própria ao homem, sendo esta a condição de toda responsabilidade humana, sobre a qual se estruturará a culpabilidade, a qual, segundo Ricoeur nenhum homem escapa, pois torna-se a liberdade reduzida em escravidão. Reencontramos a situação do culpado descrita anteriormente, alargada à toda a humanidade, culpável, trazendo inerência à sua liberdade. Para tanto, ela não é destruída, ela se transforma em esperança de libertação. É precisamente isso que os mitos dizem ao homem: o mito da inocência é o desejo, a coragem e a experiência imaginária que sustentam a descrição eidética do voluntário e do involuntário. A abordagem que Ricoeur faz sobre o perdão, tem como síntese a memória, a história e o esquecimento, ou seja, trata-se de uma retomada da fase fenomenológica do autor, reafirmando sua existência e importância, mesmo em seus momentos mais “hermenêuticos”.

Palavras-chave

Memória.
Sujeito.
Liberdade.
Perdão.
Superabundância.

Abstract

To the question of the origin of the subject, from a strictly phenomenological approach, Ricoeur adds the problematic of lack and its overcoming, its liberation through forgiveness. For him, the issues of the origin of the subject and the origin of forgiveness are inseparable: the question of identity “who am I?” would have as a consequence that of forgiveness, “how can I effectively be free?”. His theoretical description of the will highlights the structure of freedom proper to man, this being the condition of all human responsibility, on which culpability will be structured, which, according to Ricoeur, no man escapes, as freedom becomes reduced to slavery. We find the situation of the guilty party described earlier, extended to all humanity, guilty, bringing inherence to his freedom. Therefore, it is not destroyed, it is transformed into hope of liberation. This is precisely what myths tell man: the myth of innocence is desire, courage and imaginary experience that underpin the eidetic description of the voluntary and the involuntary. Ricoeur’s approach to forgiveness is based on memory, history and oblivion, that is, it is a resumption of the author’s phenomenological phase, reaffirming its existence and importance, even in its most “hermeneutic” moments.

Keywords

Memory.
Subject.
Freedom.
Pardon.
superabundance.

Introdução

A proposta de Ricoeur, na obra *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, é encontrar um caminho de liberdade, proveniente da visão cristã do sujeito histórico contra a do determinismo histórico. Para configurar sua tese, traz três abordagens fundamentais: a fenomenologia da memória, a epistemologia da história e a ontologia da condição histórica. Com isso, se associa a única finalidade do texto que tem um estatuto particular no epílogo: “O perdão difícil”. Para tanto, abordaremos as problemáticas ao redor do perdão, quando Ricoeur pede auxílio constantemente ao pensamento de Hannah Arendt, Jean Nabert e Jacques Derrida, ao tratar da possibilidade/impossibilidade do perdão, do imperdoável, do mal e da culpabilidade.

Paul Ricoeur se inspira, em diversos momentos, na filosofia e na teologia de Santo Agostinho, sobretudo em sua concepção antropológica de inspiração agostiniana. Dessa maneira, no horizonte ricoeuriano, a memória é considerada uma lembrança em um momento da história, por isso é

inseparável do tempo. Por outro lado, há a possibilidade do esquecimento que se resume em lembrar o passado com fidelidade, não esquecendo os fatos que aconteceram, mas lembrando com outro olhar, diferente daquele que foi vivido ou presenciado na época, tornando-se um componente fundante do perdão.

Para chegar à sua concepção de perdão, Ricoeur segue um percurso em duas vias: uma filosófica e outra filosófico-teológica. Em um caminho de inspiração teológica, exemplificamos um trajeto que vai da Lei (quando a reconciliação torna-se possível em um primeiro momento), da possibilidade da Nomeação de Deus, da Revelação e, como consequência, até a hermenêutica bíblica.

A esperança exerce o papel de “descentramento”, entre metáfora e parábola por um lado, e extravagância das coisas narradas e do Reino por outro. De modo similar, ele caracteriza o pensamento criativo como um método de aproximação que implica em uma relação paralela entre filosofia e teologia, ambas convergindo em uma direção “escatológica”.

Por fim, abordaremos no presente artigo, a “máxima instância filosófico-teológica” do perdão: a lógica da superabundância. A lógica de generosidade que permeia o perdão é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. No campo ético, o perdão e sua economia do dom, comandados pela lógica da superabundância e do excesso, podem motivar uma nova atuação política e ética.

Memória e identidade

Quando abordamos a liberdade e a autonomia do sujeito, o tema mais caro à reflexão agostiniana em Ricoeur, é aquele do verbo interior que fundamenta a sua abordagem da memória. Tal temática aparece de forma mais clara em alguns momentos do pensar ricoeuriano, tais como: em *Le Conflit des Intérpretações* (1969), que aborda a simbólica do mal, e o primeiro e terceiro volumes de *Temps et Récit*, em que o Livro XI das *Confissões* é enfatizado. Além disso, o filósofo contemporâneo retoma de forma pontual a figura agostiniana do mestre interior em *De magistro*, na

décima das *Gifford Lectures*, postumamente publicada com o nome de *Amour et Justice* (2008).

A memória, dessa maneira, é uma temática central de ligação entre Agostinho e Ricoeur. Ela tem um papel fundante na constituição da própria identidade, que se coloca não apenas pela persistência na memória das experiências passadas, mas também no ato em que eu busco fazer a unidade. Sendo assim, podemos afirmar que esse “pensar-se a si mesmo” deve ser um exercício de encontro com o “si”, um modo de estar diante de si para estar no mundo. A memória tem um papel de questionar aquilo que pode parecer dado, de mostrar as lacunas por onde a dúvida irá penetrar e, com isso, destruir as certezas aparentes, buscando outro plano supra-humano (sem deixar de passar pelo próprio humano).

A defesa pela característica original e primordial da memória individual tem suas ligações aos usos da linguagem ordinária e na psicologia resumida que endossa esses usos. Em cada um dos registros da experiência viva, quer se trate do campo cognitivo, do campo prático ou do campo afetivo, a aderência não é tão total no ato de autodesignação do sujeito à visada objetual de sua experiência. Nessa visão, o emprego em francês e em outras línguas do pronome reflexivo “si” não parece fortuito. Lembrando-se de alguma coisa, lembra-se de si (RICOEUR, 2000, p. 115).

Dessa forma, a abordagem da memória é reflexiva e podemos falar de sua dimensão do reconhecimento. A memória pode ser dita como “feliz” pelo fato dela ser possível pelo “pequeno milagre do reconhecimento”. No lugar de neutralizar o passado do evento, a análise fenomenológica dos atos de reconhecimento tem por tarefa reconhecer uma alteridade complexa, podendo ir da familiaridade absoluta até a uma inquietante estranheza do “já visto” indeterminado. Sob o título de “memória impedida”, Ricoeur analisa as manifestações patológicas da memória ferida, tais como aparecem no trabalho clínico. Sua principal inspiração é a proposta de Freud. Nesse momento, sua retomada ao médico psicanalista se dá em direção à obra *Luto e Melancolia*, (1915), onde o austríaco estuda as resistências que o trabalho de interpretação analítica podem encontrar desde o momento em que ele exige do analisando um trabalho de rememoração. Dessa forma, Ricoeur

explora a perspectiva freudiana sobre o recalçamento de recordações traumáticas que são alteradas por comportamentos de repetição.

O luto, dito no começo, é sempre a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração construída em substituição a essa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal, etc. Uma abertura é assim fornecida desde o início na direção que tomamos posteriormente. E a primeira questão que se coloca o analista é de saber por que em algumas doenças vemos surgir “em consequência das mesmas circunstâncias, no lugar do luto, a melancolia” (RICOEUR, 2000, p. 87).

O ato de rememorar é referido a uma lembrança ao que já aconteceu ao passado, por isso é inseparável do tempo, está intimamente ligado à temporalidade, pois o ato de lembrar implica algo que já aconteceu há um determinado tempo. Existe uma diferença fundamental entre a lembrança e a memória. A lembrança retoma os fatos em ordem como se não tivessem acontecido no passado, o objeto não retorna mais, enquanto a sua imagem sim. As lembranças são sempre indicadas no plural, e a memória é tratada no singular e como capacidade.

A partir dos questionamentos “de que há lembrança?” e “de quem é a memória?”, Ricoeur propõe uma fenomenologia da memória, antecipando os questionamentos sobre o objeto da lembrança aos do sujeito que lembra ao considerar que toda consciência é consciência de algo e lembrar-se de alguma coisa seria lembrar-se de si. Dessa maneira, as lembranças podem ser abordadas como formas discretas com certo grau de precisão que se destacam contra aquilo que poderíamos intitular de um “fundamento da memória”.

Em oposição à polissemia que, à primeira vista, parece apropriada para desencorajar qualquer tentativa, mesmo modesta, de ordenação do campo semântico designado pelo termo memória, é possível esboçar uma fenomenologia fragmentada, mas não radicalmente dispersa, cujo último fio condutor continua sendo a relação com o tempo (RICOEUR, 2007, p. 40).

Sendo assim, a memória, na condição de forma mais significativa para expressar o que aconteceu, é imprescindível no caminho do reconhecimento do indivíduo que transmite suas experiências e sua existência. Ou seja, o

testemunho é compreendido como essencial na passagem da memória à história, abrindo espaço para um campo hermenêutico.

Dos poetas épicos aos escritores sobreviventes dos massacres do século XXI, passando pelos múltiplos exercícios filosóficos, sempre retomados, de explicitação do enigma do real, a memória dos homens se constrói entre esses dois polos: o da transmissão oral viva, mas frágil e efêmera, e o da conservação pela escrita, inscrição que talvez perdue por mais tempo, mas que desenha o vulto da ausência. Nem a presença viva nem a fixação pela escritura conseguem assegurar a imortalidade; ambas, aliás, nem mesmo garantem a certeza da duração, apenas testemunham o esplendor e fragilidade da existência, e do esforço de dizê-la (GAGNEBIN, 2009, p. 11).

É tão importante pensar a memória quanto a história, pois não podemos fazê-la sem criar e compreender a memória. Portanto, é de suma importância pensá-la, também, em uma dimensão reflexiva.

A dimensão reflexiva da memória permite, num final grandioso da primeira parte, além de enfrentar de modo convincente a antítese entre memória pessoal e memória coletiva, oferecer esclarecimentos decisivos sobre a questão do sujeito, questão central numa antiga tradição filosófica que vai de Agostinho a Husserl e que podemos denominar a “escola do olhar interior”; questão reproposta em termos antitéticos no clima objetivista das “ciências humanas”. Com efeito, a memória pode ser atribuída a todas as pessoas gramaticais, a si e aos outros, aos estranhos e a quem está próximo. Um sujeito que pode ser plural, porque é também finitude, corporeidade vivente e historicidade (JERVOLINO, 2001, p. 89- 90).

Portanto, temos a noção de que o tempo existe porque existe a memória, permitindo a reflexão de tais fatos que, às vezes, estão presos no decorrer do tempo. Se temos a noção de ser, é porque à medida que o tempo foi passando, fomos descobrindo esta noção, e com isso, não podemos e nem conseguimos pensar na memória sem refletir no tempo como base fundamental para se estudar memória e depois a história.

Podemos falar também em uma memória que é um hábito, próprio da natureza humana. Quando, por exemplo, a repetição se torna um hábito, quando o indivíduo aprende uma determinada coisa, e para ele é uma

atividade extraordinária, repetirá este novo aprendizado várias vezes, e como consequência, fixará na memória este fato que agora se tornou um hábito. Neste caso, há uma memória que se tornou um hábito, e uma repetição como causa dele. Segundo Ricoeur, a memória e o hábito formam um par.

A memória-hábito é aquela na qual nos apresentamos quando recitamos um texto sem mencionar uma a uma cada leitura sucessiva que foi feita no período de aprendizagem. Assim a leitura apreendida ‘faz parte disso, como meu hábito de andar ou de escrever; ela é vivida, é uma representação’. Por outro lado, a lembrança de tal lição particular, de tal fase de memorização não mostra um dos ‘caracteres habituais’ (RICOEUR, 2007, p.31).¹

Com essa concepção de memória, Ricoeur mostra que o homem é capaz de realizar algo, pois o hábito já o tornou confiante em seus atos e em suas teorias. Sendo assim, o “perdão difícil” é pensado como horizonte, como antecipação da memória feliz ou reconciliada. Ricoeur indaga se seria um ato de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação, ou seja, “um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável” (RICOEUR, 2007, p. 509).

O esquecimento e a consciência

A problemática do esquecimento acompanha as longas reflexões epistemológicas de Ricoeur que preparam terreno à hermenêutica da condição histórica. Ela se impõe desde o prelúdio, sob a forma de uma glosa do mito platônico da invenção da escrita: se a escrita é um remédio aos desfalecimentos da memória viva - que termina por se tornar um veneno - este veneno traz um nome preciso: a amnésia generalizada, o esquecimento sob a forma de apagamento dos traços. No entanto, há também outro aspecto relacionado ao esquecimento que é a “arte de esquecer”. Surge então um

¹*La mémoire-habitude est celle dans laquelle nous présentons quand nous récitons un texte sans mentionner un par un pour chaque lecture successive qui a été fait dans la période d'apprentissage. Donc, la lecture saisie ‘fait partie de cela, comme mon habitude de marcher ou de l'écriture; elle est vécue, elle est une représentation’. D'autre part, le souvenir de cette leçon particulière, telle phase de mémorisation ne montre pas «l'un des caractères habituels».*

problema: o esquecimento é conciliável com o “homem capaz”? Seria uma característica secundária do mesmo? Mas como ficariam as situações de esquecimento por doença que são involuntárias? Qual o sentido da “arte de esquecer”?

Eu diria que é a arte de dar as costas às histórias oficiais e à frenesia comemorativa que as coloca em cena, escolhendo-se contá-las de forma diferente. Apostar nessa possibilidade é tanto mais difícil, mas também tanto mais urgente que, no mundo que é o nosso, as narrativas impostas são mais de uma vez diretamente ligadas a uma “guerra de imagens” (GREISCH, 2001, p. 311).²

A reflexão sobre a “arte de esquecer” acrescenta-se à preocupação da ética de uma “vida boa, com e para o outro, em instituições justas”, que Ricoeur aborda no sexto estudo de *Soi-même comme un autre*, e da sabedoria prática no nono estudo do mesmo livro. Dizer “você se lembrará” é também dizer “você não se esquecerá” (RICOEUR, 2000, p. 106). Todavia, não podemos mais falar de um “dever de memória”, mas sim de um “dever de esquecimento”.

O que é desde então esse pretendido dever de esquecimento? Além de uma projeção para o futuro sobre o modo imperativo é tão incongruente para o esquecimento como para a memória, tal comando equivaleria a uma amnésia comandada. (...) Eu direi, no Epílogo, como pode ser preservada em sua integridade a fronteira entre anistia e amnésia em favor do trabalho de memória, completado por aquele do luto, e guiado pelo espírito do perdão (RICOEUR, 2000, p. 599).

Nada parece assimilar-se melhor ao “si” do que a memória individual. O elemento que contribui para essa assimilação é o caráter privado da memória que parece residir o vínculo original da consciência com o passado e é nela que está ligado o sentido de orientação da passagem do tempo. Sobre esses aspectos, presentes na experiência e na linguagem, é que se construiu o que

² *Je dirai que c'est l'art de tourner le dos aux histoires officielles et à la frénésie commémorative que les met en scène, en choisissant re raconter autrement. Parier sur cette possibilité est d'autant plus difficile, mais aussi d'autant plus urgent que, dans le monde qui est le nôtre, les récits imposés sont plus d'une fois directement liés à une « guerre des images ».*

Ricoeur denomina “a tradição do olhar interior”, que inicia em Agostinho e atinge seu ponto máximo em Husserl.

O que Ricoeur chama, seguindo Charles Taylor, a tradição do “olhar interior”, é representada por três testemunhos maiores: Santo Agostinho, John Locke e Husserl. Os capítulos do livro X das Confissões consagrados à memória e ao esquecimento nos oferecem um primeiro grande exemplo de uma fenomenologia da lembrança que, explorando até o fim do caminho da interioridade, descobre o laço íntimo entre a memória e a ipseidade (GREISCH, 2001, p. 295).³

Com isso, podemos afirmar que não há fenomenologia da memória sem uma busca incessante pela interioridade. Ricoeur reconstrói algumas etapas dessa busca e, igualmente, se interessa pela questão do esquecimento, reproduzindo a preocupação de Agostinho no início do Livro X quando fala do homem interior, em que brilha para a alma aquilo que o espaço não pode saciar. O reconhecimento de alguma coisa rememorada é sentido como uma vitória sobre o esquecimento. É preciso dar nome ao esquecimento para falar de reconhecimento.

Qual é a estrutura íntima dessa consciência? Precisamente sua estrutura dialogal, que realiza um chamado de si a si, a fim de não perder-se no anonimato. A consciência é, portanto, uma voz, e esta estrutura dialogal a inscreve como pressuposto antropológico prévio ao querigma: a consciência se torna assim, a partir de uma perspectiva que segue sendo, profundamente paulina, o órgão de recepção do querigma, de modo que, previamente à constituição da consciência enquanto respondente à Palavra da Escritura, Ricoeur enfatiza seu caráter neutro (BUSTAMANTE, 2016, p. 158).⁴

³ *Ce que Ricoeur appelle, à la suite de Charles Taylor, la tradition du “regard intérieur” est représentée par trois témoins majeurs: Saint Augustin, John Locke et Husserl. Les chapitres du livre X des Confessions consacrés à la mémoire et à l’oubli nous offrent un premier grand exemple d’une phénoménologie du souvenir qui, explorant jusqu’au bout le chemin de l’intériorité, découvre le lien intime entre la mémoire et l’ipséité.*

⁴ *Cuál es la estructura íntima de esta conciencia? Precisamente su estructura dialogal, que realiza un llamado de sí a sí, a fin de no perderse en el anonimato. La conciencia es, por lo tanto, una voz, y esta estructura dialogal la inscribe como presupuesto antropológico previo al kerygma: a conciencia deviene así, desde una perspectiva que sigue siendo profundamente paulina, el órgano de recepción del kerygma, de modo que, previo a la constitución de la conciencia en tanto respondiente a la Palabra de la Escritura, Ricoeur enfatiza su carácter neutro.*

Contra a tendência que afirma a potencialidade da hermenêutica, é possível argumentar que ela ignora o aspecto relativo ao sentido que não é por completo dado pelo intérprete individual, mas que é doado a ele a partir de uma instância anterior e superior ao mesmo tempo. Para Ricoeur, é possível visualizar um ganho em um segundo momento hermenêutico, em que a experiência temporal é uma maior aproximação em relação a eternidade. Se em um primeiro ato há apenas um afastamento e uma negação do ser, neste segundo há espaço para algo positivo. Já na terceira função da eternidade, o filósofo francês encontra a possibilidade de estabelecer a hierarquização dos níveis de temporalização, segundo a maior ou menor proximidade ao Verbo eterno. A semelhança entre tempo e eternidade se deve à própria definição de tempo em um sentido platônico. A contribuição original de Agostinho se encontra na ligação entre os temas da instrução pelo Verbo interior ao do retorno.

Além disso, parece evidente que Ricoeur reserva a figura do mestre interior, associada ao verbo interior para se referir à consciência interna e à reflexão; e o Verbum eterno para se reportar a Deus; porém, diferente dos esquemas neoplatônicos tradicionais, no processo de instrução, que é diferente da Criação pelo Verbo, é o Verbo (eternidade) que desce em direção à alma e é a alma que sobe em direção ao Verbo em uma tensão que se intensifica no tempo. Deste modo, não é só o Verbum que desce, nem só a alma sobe: os dois se entrelaçam no tempo e no interior da consciência (CORÁ, 2014, p. 163).

Sendo assim, podemos afirmar que o verbo interior não é apenas uma identificação com uma estrutura linguística estando para além da mesma. O Verbo eterno poderá ser identificado completamente com a figura do Mestre interior. Este é o resultado da dialética entre a permanência do *Verbum* eterno e a mutualidade dos *verba* na figura da *vox* proferida. O mestre interior reside em uma consciência intencional que é instruída de igual modo pelo Verbo superior como pelas palavras exteriores, nunca estando dispensada a função primordial da consciência.

O título inicial da décima primeira conferência das *Gifford Lectures* é muito significativo nesse contexto: *O Si no espelho das Escrituras*. Trata-se de

uma influência clara de Agostinho, quando pensamos, por exemplo, no *Speculum quis ignorat* ou nos textos diversos nos quais o teólogo da patrística compara a Santa Escritura a um espelho.

[...] O que importa não é nem a relação com a natureza, como em um livro de cosmologia, nem a relação com o desenvolvimento efetivo dos eventos, como em um livro de história, mas o poder do texto bíblico de suscitar, no ouvinte e no leitor, o desejo de compreender-se a si mesmo nos termos do *Grande Código*. Precisamente porque o texto não procura nenhum fora, ele tem como único fora nós mesmos que, recebendo o texto e nos assimilando a ele, fazemos do livro um espelho, segundo a metáfora bem conhecida desde a patrística do Livro e do Espelho (*Liber et Speculum*) (RICOEUR, 1995b, p. 28).

De forma semelhante, a última conferência das *Gifford Lectures* dedica um desenvolvimento importante a Agostinho: a figura do mestre interior. Não seria possível a Ricoeur ultrapassar a figura do “si” convocado nas narrativas de vocação profética ou nas Cartas de Paulo sobre o tema da consciência, que correspondem a expressão mais interior do “si” que efetiva sua resposta, interiorizado ao ponto de se constituir em instância autônoma.

A vontade de mostrar que a figura agostiniana do mestre interior forma um conjunto decisivo nas figuras do sujeito convocado, orienta a leitura que Ricoeur propõe do *De magistro*. Ela o conduz, em primeiro lugar, a não voltar antes do fim do diálogo e então a omitir a longa reflexão prévia sobre o papel dos signos no ensinamento. Ela o conduz, sobretudo, a se interrogar sobre a articulação entre o componente grego e o componente bíblico da doutrina do mestre interior e a mostrar a transformação decisiva do primeiro pela sua integração com o segundo: a relação mestre-discípulo é aquela que assegura a especificidade cristã do tema da iluminação, tão próximo por vezes ao da reminiscência platônica. Além disso, é a reminiscência que supõe a pré-existência da alma, além da iluminação pela verdade - verdade interior e transcendência identificada com o Cristo que habita no homem interior, segundo a expressão de São Paulo. Correlativamente, a assimilação agostiniana do Cristo à Sabedoria eterna não tem, de forma alguma, por efeito a absorção completa do “tema do ensinamento no qual a iluminação,

porque seja interior, mesmo mais interior do que eu mesmo, o mestre permanece outro da alma, pois a alma é uma criatura distinta de Deus e que deve descobrir progressivamente a verdade” (BOCHET, 2011, p. 60).

A face extraordinária do perdão através da superabundância

É a partir dessa nova perspectiva que o perdão existe, sob o olhar da lógica da superabundância. O perdão não pertence totalmente ao domínio moral da reciprocidade e do reconhecimento implicados nos modelos das trocas de memórias. Ele é de outra ordem, daquela da economia do dom e da superabundância, daquilo que podemos intitular de “poética da vontade”. Por poética, é preciso entender um duplo sentido de criatividade no plano da dinâmica do agir e do hino no plano da expressão verbal. Sua potência poética consiste em frisar a lei da irreversibilidade do tempo, considerando a carga da culpabilidade que paralisa a relação entre os homens que agem e sofrem sua própria história. Jesus muda a lógica da equivalência, como no exemplo citado por Ricoeur, o ensinamento do mestre se concretiza pela exceção à regra e não por meio da regra.

Vocês ouviram o que foi dito: “Olho por olho e dente por dente”. Eu porém, lhes digo: não se vinguem de quem fez o mal a vocês. Pelo contrário: se alguém lhe dá um tapa na face direita, ofereça também a esquerda! Se alguém faz um processo para tomar de você a túnica, deixe também o manto! Se alguém obriga você a andar um quilômetro, caminhe dois quilômetros com ele! Dê a quem lhe pedir, e não vire as costas a quem pede emprestado (Mt 5, 38-39b - 42).

Ricoeur sugere que ordens absurdas foram pronunciadas pela intenção de alterar nossa tendência natural. Para isso, é criada uma tensão deliberada entre a ordem e a maneira que nós vivemos, pensamos e agimos normalmente. Nessas situações é inútil esperar a clareza da lei, pois o ensinamento a ultrapassa. A direção que as palavras de Jesus sugerem se destina à imaginação ética e não à nossa vontade de obedecer sem resistência a regra. Ou seja, a capacidade imaginativa se mostra como o poder de nos abrir a novas possibilidades, de descobrir outra via, ver as coisas de outro modo, alcançando uma nova regra, recebendo o ensinamento de exceção.

Aqui se situa o perdão, pois ele também é um bom exemplo de evento excepcional e é uma possibilidade desta mesma imaginação ética.

A regra de ouro evidencia que o sujeito capaz de agir é potencialmente um transgressor, capaz de tratar o outro como um meio. “Para dramatizar essa inicial dissimetria, direi que o outro é potencialmente a vítima de minha ação tanto quanto seu adversário” (RICOEUR, 1995, p. 294). Por isso, o problema moral da regra de ouro é compreendido de tal modo que não poderia ser solucionado pelo princípio da autonomia.

Nisso reside a principal diferença entre Kant e a regra de ouro: ao pôr a violência no mesmo lugar que Kant pôs o desejo, a regra de ouro incorpora um aspecto fundamental da ação humana, o poder exercido em e sobre outro, e, assim, recusa delimitar uma linha entre o a priori e o empírico (RICOEUR, 1995, p. 296).

Aqui podemos lembrar uma forma muito defendida por nosso filósofo quando trata das Escrituras: o provérbio. Submetido ao paradoxo, não orienta senão desorientando. Através de uma ausência de lógica, surge uma nova lógica. “Quem buscar conservar sua vida, perdê-la-á, e quem a perder, salvá-la-á” (Mc 8,35; Lc 17,33).

O paradoxo consiste em duas afirmações opostas. De um lado, retoma o pressuposto sobre o qual o uso das palavras de sabedoria se apóia, a saber, o projeto de fazer da existência um todo contínuo. Porque quem pode forjar um projeto coerente perdendo sua vida para salvá-la? De outro lado, afirma que apesar de tudo, a vida é concedida através desse caminho paradoxal. Se assim não fosse, teríamos uma simples negação, seja cética, seja irônica, por exemplo, do projeto da existência (RICOEUR, 2006, p. 196).

O mito do dilúvio também é mencionado por Ricoeur como um enfrentamento da lógica da equivalência. Aqui podemos conceber uma lógica diferente apresentada, transformando em parábola a ressurreição das águas da humanidade (Gn 8,21-22).

Javé viu que a maldade do homem crescia na terra e que todo projeto do coração humano era sempre mau. Então Javé se arrependeu de ter feito o homem sobre a terra, e seu coração ficou magoado. E Javé disse: “Vou exterminar da face da terra

os homens que criei, e junto também os animais, os répteis e as aves do céu, porque me arrependo de os ter feito (Gn 6, 5-7).

Verificamos que há uma semelhança na lógica que se fundamenta o apóstolo Paulo, sobretudo na Epístola aos Romanos, onde afirma a lógica da superabundância, do excesso e da graça. Paulo enfatiza tal perspectiva utilizando a expressão “com mais forte razão”, como se a abundância de expressão da exortação devesse acompanhar aquela do dom que ele concretiza.

A coisa nova em Paulo é o que ele tornará, por contraste infinitamente precioso, ou seja, o que é novo - Jesus Cristo é ele próprio o “com mais forte razão de Deus”. Jesus no Evangelho é inicialmente aquele que fala e diz a boa nova. Agora ele é anunciado como aquele que, através da loucura da Cruz, quebra a norma de equivalência do pecado e da morte. Há um combate de gigantes: lei e graça; morte e vida. O primeiro homem, de um lado: “se pela culpa de um só...” De outra parte, o homem verdadeiro “com mais forte razão a graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, se espalharam em profusão pela multidão”. A Igreja, pela boca de São Paulo, dá um nome, o nome de Jesus Cristo à lei da superabundância. Há signos concretos desta economia nova. O perdão pode ser um deles (MIGLIORI, 2007, p. 46).

A justificação de Paulo é um elemento central nas articulações do perdão, pois o filósofo acrescenta à análise do perdão a lógica do excesso ou da superabundância paulina. Existe uma reciprocidade entre o dar e o receber que soluciona o problema da dissimetria horizontal do dom sem espírito de retribuição. Dessa maneira, o reconhecimento da dimensão de reciprocidade da relação entre pedido e oferecimento do perdão constitui uma etapa primordial na reconstrução desta relação. O filósofo sustenta a economia do dom em uma perspectiva de doação originária e por meio de um enraizamento teológico, onde a religião intenta situar toda experiência na perspectiva da economia do dom.

Dizer perspectiva, não é dizer fundamento, mas sentido, isto é, ao mesmo tempo significação e direção; dizer dom é ter em vista uma doação originária, que tem como beneficiária toda

criatura, e não apenas a humanidade e sua moralidade, a qual está bem fundada sobre si mesma. Dizer economia é dizer que o dom se exprime numa rede simbólica, muito mais vasta que aquela que gravita em torno da confissão e da remissão dos pecados. O primeiro predicado de bondade, que resulta nessa economia do dom, está ligado ao ser criado enquanto tal; ele está, pois, antes de toda determinação propriamente moral. Dele se lê a primeira expressão bíblica próxima do final da narrativa da Criação: Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era bom. Este é o sentido supramoral da bondade na economia do dom. Reconhecer esta bondade da Criação é responder-lhe com uma humildade reverencial a respeito do Criador e com uma compaixão sem limites por todas as criaturas (RICOEUR, 1992, p. 177).

O lugar privilegiado do perdão estaria em um ponto de convergência entre a lembrança e o luto. Por isso, podemos imaginar uma espécie de cura pelo perdão, por meio de uma vulnerabilidade intrínseca ao humano, iniciando na região da memória e prosseguindo pelo esquecimento. O perdão e o esquecimento possuem uma relação fundamental, pois agregam à lembrança e ao luto a dimensão da generosidade.

A lógica da superabundância em Paulo, que se opõe à lógica da equivalência da lei acrescenta elementos que compõem a economia da dívida que interrompem o esquema dívida-pagamento.

Podemos aqui afirmar que as misérias pelas quais a vinda do Cristo tem por finalidade remediar são formas ou consequências do pecado. O dogma da queda confirma esta conclusão. Na origem da economia redentora é necessário inserir a afirmação trazida por Deus para reerguer o gênero humano, após o desastre da queda. O dogma da redenção pressupõe aquele da encarnação, do qual é prolongamento. A ideia da redenção nos convida a ver em Deus um pai sempre pronto a nos socorrer e conceder seu perdão. As parábolas como as do “Filho pródigo” e a do “Bom pastor” são, simultaneamente, reveladoras das possibilidades de conversão e do auxílio preventivo que ele pode esperar de Deus. É possível, dessa forma, alcançar a libertação do mal e a remissão das dívidas.

Ricoeur, ao examinar qual o sentido filosófico que se pode relacionar à Paixão e à morte de Jesus, afirma a existência de uma tradição majoritária,

com base no Novo Testamento, que compreendeu esta morte em termos de sacrifício. Ou seja, Jesus foi punido em nosso lugar. Por outro lado, há outra tradição que vai além, pois acentua o dom gracioso que Jesus permite com sua existência: “Não há maior amor que o de dar sua vida por seus amigos” (Jo 16,13). Ricoeur afirma assim a libertação da teologia da cruz de uma interpretação sacrificial.

[...] Nunca temos o direito de especular nem sobre o mal que nós começamos, nem sobre o mal que encontramos fora de qualquer referência à história da salvação. O pecado original é apenas um anti-tipo. Ora, tipo e anti-tipo não são apenas paralelos, mas há um movimento de um para o outro, um “quanto mais”, um “e principalmente”: “Onde o pecado se multiplicou, a graça superabundou” (Rm 5,20) (RICOEUR, 1969, p. 281).

O perdão, em analogia a Graça, é entendido como imprescindível à justiça. Os sacrifícios humanos se superam, dissolvendo-se a busca da justiça perante o cumprimento das leis, subvertendo-as. Os sacrifícios perdoam as dívidas que a lei estabelece. Trata-se da flexibilidade da lei mediante a justiça, emanando do amor ao próximo, do reconhecimento do outro, anterior a lei, cujo cumprimento produz justiça.

Considerações finais

Ricoeur insere a questão do perdão como um uso “poético” da memória, que propicia a superação da falta de memória ou do esquecimento excessivo, bem como do excesso de memória, o que permite o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado de outra forma. Perdoar passa a ter uma função de ressignificar um trauma ou uma dívida do passado. [...] O perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas a dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir (RICOEUR, 2000, p. 445).

Dessa forma, o ato de perdoar pressupõe tempo e luto, mas não se limita a essas instâncias, pois está vinculado a uma aposta no sujeito capaz. Por isso, inclui reconciliação, dom e generosidade. Dessa maneira, está

situado entre o trabalho da lembrança e do luto, recontextualizando-os a partir da lógica do dom, da superabundância, para além da reciprocidade, como acontece na dimensão da justiça. Nesse contexto, o ato de perdoar demonstra não apenas uma indeterminação do futuro, mas também do passado que pode ser alterado, pois há uma alteração de sentido. É justamente sobre esse aspecto que defende Ricoeur em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ao abordar a dimensão de uma memória feliz, reconciliada que concluiu o trabalho de luto e pode encontrar agora a alegria.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BOCHET, Isabelle. *Paul Ricoeur: mal et pardon*. Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.
- BUSTAMANTE, Cristina. *Bajo el riesgo de la imaginación. Estudio del aporte de Ricoeur a la teología desde el concepto de sujeto*. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016.
- CORÁ, José Élsio; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, outubro/ 2014.
- DUQUE, João Manuel. *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- JERVOLINO, Domenico; RICOEUR, Paul. *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricoeur)*. Version 6.0. Paris: Ellipses, 2002.
- MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do Perdão. Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. São Paulo: PUC-SP, 2007.

- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1995b.
- RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007a.
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995a.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000a.
- RICOEUR, Paul. La Vie chrétienne, *Journal de l'Église presbytérienne au Canada*, n. 41, 4-6, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I*. Paris: Editions du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. *Le Soi mandaté, in: Amour et Justice*, Paris, Seuil, 2008b.
- RICOEUR, Paul. *Refléxion Faite*. Esprit, 1995c.
- RICOEUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris: Seuil, 2007.

Trabalho submetido em 21/06/2022.
Aceito em 20/10/2022.

René Armand Dentz Júnior

Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE. Pós-Doutorando Teologia PUC-Rio e Pós-Doutorando em Teologia Freiburg Universität/Suíça. Professor universitário e Psicanalista. Membro da Ricoeur Society (EUA). ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8142-3280>. E-mail: axejun@yahoo.com.br.